

Title	中国古代の臺：季節祭との関連から
Sub Title	On Towers (臺) built at seasonal festivals in ancient China
Author	桐本, 東太(Kirimoto, Tota)
Publisher	三田史学会
Publication year	1985
Jtitle	史学 (The historical science). Vol.55, No.1 (1985. 8) ,p.79- 94
JaLC DOI	
Abstract	
Notes	論文
Genre	Journal Article
URL	<a href="https://koara.lib.keio.ac.jp/xoonips/modules/xoonips/detail.php?koara_id=AN00100104-19850800-0079">https://koara.lib.keio.ac.jp/xoonips/modules/xoonips/detail.php?koara_id=AN00100104-19850800-0079</a>

慶應義塾大学学術情報リポジトリ(KOARA)に掲載されているコンテンツの著作権は、それぞれの著作者、学会または出版社/発行者に帰属し、その権利は著作権法によって保護されています。引用にあたっては、著作権法を遵守してご利用ください。

The copyrights of content available on the Keio Associated Repository of Academic resources (KOARA) belong to the respective authors, academic societies, or publishers/issuers, and these rights are protected by the Japanese Copyright Act. When quoting the content, please follow the Japanese copyright act.

# 中國古代の臺

—季節祭との関連から—

桐本東太

中国古代の伝説が語る世界の中で、殷の紂王は王朝を破滅にまで導いた亡国の君主として、その悪名を永く歴史にとどめている。彼の犯したとされる王者に有るまじき数々の愚行とは、例えば酒に沈湎し、女色を求め、これを諫める忠臣を殺害し、かえつて阿諛迎合の徒を重用したことなどははじめとして、非常な多岐にわたつており、古典の記録者はそれらの一一について詳細な説明をつくしているが、各書に散見される紂王暴虐を語る伝承群は、単に古代史上の一時期・一時点において瞬間的にそのすべてが出揃つたのでは決してない。それが春秋・戦国時代から秦・漢代へと次第に時代を下降するのに正比例して、漸次の成長を遂げてゆく様相は、つとに顧韻剛氏によつて的確に跡づけられている。<sup>(1)</sup>そしてこうした視点を更に一步進め、説話の成

長発展がただの単調な、伝承の雪だるま式の増殖を意味するものではないことを洞察し、暴王伝承が成長してゆく契機に対しても注目すべき見解を発表されたのが、松本信広氏であった。氏は「中国の王者没落伝説は、単なる説話的類型に基づいて説明される以外に、その個々の挿話的分子にいちいちの儀式的縁由を尋ねる要ありと言わねばならぬ。」との立場から、紂王が一身に受けた悪業の数々を総括的に把握され、それらが要するに、中国の古代社会において、自然の循行が冬の退去と春の到来を告げた時点で、無限の回数を数えながら繰り返されてきた季節祭のはるかな記憶が、負の磁価を帶びて文字の中に凍結された結果の産物であると見なされたのである。<sup>(2)</sup>こうした立場から改めて紂王の伝承を読み直してみると、例えば酒池肉林の故事として人口に膾炙している、

酒を以て池と為し、肉を煮て林と為し、男女をして裸はだかれている。

にして其の間を相遂わしめ、長夜の飲を為す。

(『史記』殷本紀)

という描写も、歌垣に群れ集う男女の織りなす一場の情景として、極めて整合的に理解され得るのである。今我々が氏の驥尾に付し、その考察を一步前進させようと試みるならば、分析を加える余地は、酒池肉林の大狂宴に舞台を提供していた「場」の吟味に残されている。紂王の主催する乱痴氣騒ぎが歌垣の投影であるとしたならば、それは一体いかなる場所を選んで繰り広げられたのであろうか。司馬遷はその間の事情を説明して

大いに取みて沙丘に樂戯す。(右同)

と述べており、更にその前には

益沙丘の苑臺を広ぐ。(右同)

という一句を書きとどめている。すなわち酒池と肉林を用意し、男女がそこに喧噪をきわめるべく準備されていた舞台とは、「多く野獸蜚鳥を取りて其の中に置」(右同)いた「苑」、つまり古代の動物園であり、そこには沙丘臺と称する(正義の説明に拠る)臺観建築が組みあげられていたのである。ここに登場する臺の正体は一体何であろうか。

言うまでもなく『説文』が

巣、觀の四方にして高き者なり。

との字訛を示しているように、臺とは高層の樓觀建築に対

して広く与えられた呼称であつた。その形状については四方にして高きを臺と曰う。

『爾雅』釈宮に

とあるものの、『説文』の解説をいくばくも出るものではなく、わずかに横断面が方形を呈していたらしい消息が読みとれるが、細部の構造の詳細については必ずしも分明ではない。またその素材については、『書經』泰誓の「宮室臺榭」に注した孔安国が

土高きを臺と曰い、木有るを榭と曰う。

との解釈を示している。つまり泥土で固めた基壇の部分を臺と称し、その上に木材で築いた建造物を榭と称した、といふのであるが、このような截然たる公式主義は、おそらく現実の明確な反映ではないだろう。関野雄氏も指摘されているように、実際は孔氏が「臺」と「榭」の両者に分割してしまった概念を包括し、高層の塔状の建物を目して中國人は「臺」と総称したものと思われる<sup>(5)</sup>。このように臺が特定の機能に即応して付与された名称ではない以上、逆に臺と称する建造物が多様の使途に利用されていったであらうことは、容易に想像がつく。事実、顧頌剛氏は古代の中国における臺の機能を分類して、おおよそ①望氣、②閱兵、

③軍事目的、④遊観、⑤危急の際の避難場所、⑥倉庫の六項を羅列している。これらの多方面にわたる用途のう

ち、一体どれが臺の始源的な機能を代表しているのかは、古代の臺について語る文献の記載が限られているために、明瞭には限定しがたいし、そもそも臺の機能はその原初において、ただの一項にしぶり得るものでもないであろう。

本小論は先学によつてつとに指摘されてきた上の如き臺の諸用途に加え、中国の古代において臺と季節祭との間に深い結びつきが存在したのではないかという仮説を提示し、更にそこで臺の果たした役割について考察しようとするものである。

古代において動物園の帶びていたシンボリカルな意味については、別考を必要とする。

(5) 「臺榭考—中国古代の高臺建築について—」(『中国考古学研究』東京大学出版会、一九五六年)三四四頁

(6) 「臺」(『史林雜識初編』中華書局、一九六三年)。また、文字學の立場から「高」字と「臺」字の関連を説いたものに、田倩君「説高、臺」(『中国文字』一五、中華民国五六年九月)がある。(なお、この論文は伊藤清司先生の御教示によつた。)

## 二

さて、『莊子』則陽篇には次のような一句が残されている。

(1) 「紂惡七十事發生的次第」(『古史弁』二、上海古籍出版社、一九八二年)

(2) 「古代中國の季節祭と伝説との関係」(『日本民族文化の起源』三、講談社、昭和五三年)なお引用は四〇七頁。

(3) また最近ではかなり異なった視点からはあるが、田村和親氏が、酒池肉林の説話の中に、歌垣の投影を推定されている。(『殷の紂王の酒池肉林説話の生成』)〔松学舎大学論集〕昭和五五年)

(4) 『詩經』大雅の靈臺篇も、靈臺の描写に統いて、「王は靈囿に在り、麋鹿の伏する攸、麋鹿灌灌たり、白鳥翯翯たり。王は靈沼に在り。於物ちて魚躍る。」との情景を描いており、古代の祭祀における臺と動物園の結合は偶然ではない。ただし

控えていることに端的に示されているように、この句が内包している真意に到達することは、さほど容易な業ではない。決して長文とは言えないこの記述の内容が明確にとらえられないのは、『莊子』が臺を引き合いに出した時、同時代の読者達の脳裏にはただちに喚起されたであらう、この場において臺の有する現実の機能が、はるかな時の流れにおしへだてられた現代の我々には更に分明ではないという一事によつている。こうした事態を開闢するために、ここで一つの仮説を導入することが許されるなら、筆者は一国の人皆狂するがごとし。

と『礼記』雜記に書き残され、グラネが「農村共同体の会合は、さかんな大乱痴氣(ORGIES)に存する(下略)。」と述べた、人々のうかれ騒ぐ季節祭の場を、則陽篇の記述の背後に設定してみたいのである。そうすると文章の脈絡は、ごく自然に首尾一貫するのではなかろうか。事実、古代の季節祭には、臺がうち建てられていたのである。『詩經』鄭風に記録された「新臺」の詩篇がそれを証する。

1 新臺は泚<sup>シ</sup>たる有り、

河水は瀧瀧<sup>ビビ</sup>たり。

燕婉<sup>ヒヨウ</sup>を之れ求むれども、  
籩篠鮮<sup>ヒレハシマ</sup>なからず。

2 新臺は洒<sup>サイ</sup>たる有り、

河水は瀧瀧<sup>ビビ</sup>たり。  
燕婉<sup>ヒヨウ</sup>を之れ求むれども、  
籩篠珍<sup>ヒレハシタ</sup>えず

3

魚網を之れ設くれども、  
鴻則ち之れに離<sup>カカ</sup>る。

燕婉<sup>ヒヨウ</sup>を之れ求むれども、  
此の戚施<sup>セイシ</sup>を得たり。

『詩經』に残された古代歌謡の例にもれず、「新臺」の一篇も解釈上の異同が少くない。まず詩序は、この詩に托された意図を衛の宣公に対する非難に有るとみなし、彼が息子のためにむかえた妻を、川のほとりに臺を築いてかすめ取つたのを見た国人が、これを憎んで作詩に及んだものと考えた。この新妻が宣姜である。しかし集伝が、宣姜の故事は『左伝』に見えるが、「新臺」の内容をただちにそれと結びつけて良いかどうかはわからない、と述べているよう。『詩經』の歌謡をすぐさま歴史的な事件に接続して怪しまない、儒家の常套的な解釈学の持つ妥当性は、この場合にも十分に疑問視されてよい。むしろこの詩に対しても注目すべき見解を披露されたのは、民俗学的な方法論を大胆に『詩經』の研究に導入された聞一多氏であった。氏は「詩新臺鴻字説」と題する専論を公けにし、その中で、詩の第三章に見える「鴻」の一字が「苦蠶」すなわちひきがえるを

意味することを明らかにされた。氏の見解に依拠して第三章を読み下してみると、「びちびちとした魚をひつかけよう」と、網をはって待ちうけていたのに、何とまあ醜いひきがえるがかかったことよ。器量良しをモノにしようと思つていたのに、何と手に入れたのはこの醜女！」という具合に開通する。魚が『詩經』の中ではしばしば女性の隠語として用いられていることは、すでに諸家の指摘する通りである。<sup>(4)</sup>つまり土橋寛氏風の表現を借りると、「新臺」の一編は、歌垣、すなわち季節祭の場においてうたわれた、悪口歌、はねつけ歌の類いで、あつたと思われる。さて、ここで我々の注意を引くのは、群れ集う男女のめんめんが恋の駆け引きに辛辣な歌謡の応酬をかわしていた、その場の背景である。そこには「新臺」、つまり祭礼にあたつておそらくは新規に組まれたであろう臺が「河水」の流れにはえながらそびえたつていたのである。我々は臺——季節祭——水べりといった三者の連環を、ここに想定することができよう。臺をめぐる類似の状況は、『楚辭』天問篇の中にもうたわれている。

簡狄臺に在り、譽何ぞ宜える。  
玄鳥貽を致す、女何ぞ喜べる。

簡狄が臺上にいた時、帝譽はどうして彼女と結婚したのか、という一句の背後に横たわる習俗は、臺と配偶者の選

<sup>(3)</sup> 択という行為との密接な関わりを暗示しており、続いて玄鳥が姿を現わすことによって、こうした習俗の実習された時候を春季に同定することができる。また、周知のように簡狄の故事は『史記』殷本紀の冒頭に、若干コンテクストを異にしながら別のよそいで語られている。

三人浴に行き、玄鳥の其の卵を墮とすを見る。箇狄取りて之れを呑み、因りて孕みて契を生む。

同一のテーマをめぐつていくつかの異なる伝承が語りつがれている場合、それらを相互に没交渉の存在と見なし、全く個別的の分析を加えてゆくならば、それはやや見当違いとのそしりをまぬかれがたい。おそらく複数の異伝が分歧してきたその背後には、共通の観念上の基盤が横たわっているものと見るべきである。『史記』が水界に引きよせて簡狄を描写したことは、臺と水との結合をも間接的に証明している。こうした事情をとうに察知されていたのである。聞一多氏がこの句に注して、「古の臺はみな、まわりを水がめぐつていた。(中略) 臺は高禥の臺である。」と述べられたのは、傾聴に値する。ここで氏の言う高禥とは言うまでもなく、『周礼』地官の媒氏が、官僚の職務の羅列といふ、いさかびつな鋸型に押し込めながらも、

中春の月、男女を会わしむ。是の時においてや、奔る者をも禁ぜず。(中略) 男女の夫家無き者を司して、之れを

会わす。

と記述した春の祭礼であり、小林太市郎氏が高禖の本質を規定して、性的放縱を伴なう男女の集合の場とされたことは、従うべき見解であろう。

では、こうした春の祭礼に臺をうち建てて一体何の用に供したのであろうか。『老子』二十章には江戸時代の儒者、

太宰春臺に命名の典拠を与えた著名な一節がある。

衆人は熙熙として太牢を享くるが如く、春、臺に登るが如し。我独り泊として其れ未だ兆さず、嬰兒の未だ孩わざるが如し。

ファウストが祭礼の場にさざめく老若男女の声に接した時、それは同時に自己の存在そのものに対するある種の懷疑を意味していたことが雄弁に語りかけているように、知識人が社会と自己との位置の策定をいやおうなしに迫られる一つのひきがねを提供したのが、民衆のひとしなみにうかれ騒ぐ祭礼という集合の場であつた。蜡の祭礼に参加のち、樓觀にたたずむ孔子のもらした長い表白は（『礼記』礼運篇）、古代の中国においても、こうした宿命に変わりはなかつたことを示している。そして孔子とはかなり肌合の異なる思想の大系を今日に残した老子においてすら、

その思いを孔子と共にしなければならなかつた。老子をして自己的孤独を胸に焼きつけしめた、臺に登る人々の姿

は、正確に季節祭を構成していた一場の情景であると言つてよい。そして呂注は、老子がこうした嘆息に込めた意味を、次のように推測している。

春、臺に登るが如しとは、則ち夫の視の見るに足らざるを知らざるなり。

つまり高層建築としての臺は必然的に、そこに登った人々に、広大な眺望を提供するものであつた。「觀臺」という熟語の存在も、こうした臺の機能を示唆している。

觀臺を危くして多くの物將に往かんとし、迹を投ずる者衆し。（『莊子』天地篇）

即断は禁物であるが、この記述もあるいは、季節祭で臺に殺到する人々の様子を写したものかもしれない。それでは人々が我先にと臺の頂上につめかけたのは、ただ単に視界の絶景を楽しむがためのみから発した行為であろうか。そう考えるのみで事足れりとするとは同時に、春季の季節祭に込められた本質の一斑を見のがすことである。そもそも循環する季節の中で、当の春季の前段に位置する冬場の生活は、その開幕が、

天氣上騰し、地氣下降し、天地通せず、閉じて冬と成る。（『呂氏春秋』孟冬紀）

と哲學的に思弁され、そうした哲學者の言説を背後から強力に裏打ちしていた現実の世界の中でも

十月蟋蟀我が牀下に入る。

穹室して鼠を熏ぶ。  
向を塞ぎ戸を墐ぐ。

(『詩經』幽風、七月)

あるように、總体として閉塞の印象に囲繞されていた。だから長い冬の季節が終わりを告げ、代わって春の季節が

巡り来たった時、人々は『管子』禁藏篇に

春三月に当たり、室に萩き、造を燠かし、燧を鑽りて火を易え、井を杼みて水を易うるは、以て茲毒を去る所なり。

と記されているように、一連の更新の作業に従事し、古い閉じられた季節から新たな開かれた季節への転換を再確認したのである。こうした時期に歩調を合わせて行なわれてきた季節祭には従って、万物の成長が活性化し始める自然

と書きとどめているように、古代の中国人も春を特に山川

の氣が激しくもえたつ季節であると見なしていたらしい。このような点に留意するならば、春の祭礼にあたり、臺の助けを借りてわざわざ高みに到つた人々もまた、ただ単に眼前に開かれた広域の眺望を楽しんだだけではなく、そこにゆらめく「氣」の吸收をも積極的に目論んでいたのではなかつただろうか。おそらく『後漢書』の礼儀志・中の劉昭注に引用された蔡質の『漢儀』が、天子の正月の儀礼を

成しようとした。これがいわゆる「国見」の原義とされている。<sup>(10)</sup>ここで土橋氏の挙げている、煙・雲・火炎の類いは、すでに同氏も指摘しているように、中国の古代において「氣」概念の一画を構成していた。試みに『説文』をひもといてみると、

云、雲氣なり、形を象る。

とあり、更にその「雲」について

雪、山川の氣なり。

と記している如くである。そして前川捷三氏によると、こうした山川の氣を吸収して身体を壮健にするテクニックは、戦国時代の初期にはすでにその存在が確認されるといふ。<sup>(11)</sup>また『呂氏春秋』季春紀が

是の月や、生氣方に盛んならんとし、陽氣發泄す。  
と書きとどめているように、古代の中国人も春を特に山川の氣が激しくもえたつ季節であると見なしていたらしい。このような点に留意するならば、春の祭礼にあたり、臺の習俗も、同様の動機に出るものであつたらしい。土橋寛氏によると春山入りとは、春の到来を察知した人々が、こぞつて村落の近在にそびえる山岳に登頂した行事である。山頂をきわめた人々は、そこから周囲の景観を見おろし、眼下に立ち上る煙・雲・火炎のようなくらゆらと浮遊する物体を望觀することによつて、「タマフリ」の目的を達

(天子は)自ら偃師に到る。宮を去ること四十三里。朱雀の五闕と徳陽、其の上鬱律(煙の立ち上るさま)として天と連なるを望む。と、天子自ら出遊し、首都の景観とそこに立ち上る煙を見している様子を記録していることも、こうした推測を間接的に証明するものであろう。

## 注

(1) ただしここに描かれたのは蜡祭、つまり歳末に行なわれる祭礼の状況である。おそらく春の祭礼もその喧噪は、これと大差がなかつたであろう。

(2) 津田逸夫訳『支那人の宗教』(河出書房、昭和十八年)十六

頁

(3) 『全集』巻二(開明書店)

(4) 例えは家井真「詩經に於ける魚の興詞とその展開に就いて」

(『日本中國學界報』第二七集、一九七五年)四一頁。

(5) 『天問疏證』(三聯書店、一九八〇年)八一七二頁。なお聞

氏は具体的な史料を示されてはいないが、臺のぐるりを水が

とりまいていた例は、『國語』吳語に「(楚の靈王は)乃ち臺

を章華の上に築き、(中略)漠を陂ぎて以て帝舜に象る。」と

あり、韋昭の注が「帝舜の墓はまわりに水をめぐらせていて云々」と解説するのによつても知れる。

(6) 「高禖考」(『支那学』特別号、昭和十七年)

(7) 福永光司氏も、『老子』の「春臺に登る」の一旬に訳注を施された時、この文章と、先に挙げた『莊子』則陽篇の一節を紹介され、「この当時、臺に登ることが人々を熙熙とさせる楽しみであつたこと」を述べられている。なお本文に挙げた天地篇の書き下しも、福永氏に従つた。『老子』上(朝日新聞社、昭和五三年)一五八頁。

(8) この部分の訓読は、漢文大系所収の『管子・纂詁』に従つた。

(9) 春の季節祭をこうした枠組みでとらえる方向は、対象とする地域こそちがえ、すでにハリスンの『古代の芸術と祭祀』(星野徹訳、法政大学出版局、一九七四年)など古典的な著作の中でも提出されており、グラネ、更には松本信広氏の中国古代の季節祭に対する理解も、おおむねこの線にそつてている。

(10) 「国見の意義」(『古代歌謡と儀礼の研究』岩波書店、昭和四

〇年)

(11) 「右同」二八七頁

(12) 「甲骨文、金文に見える氣」(小野沢精一・福永光司・山井

湧編『氣の思想—中國における自然觀と人間觀の展開—』東京大学出版会、一九七八年)十七頁

## 二

さて、以上『史記』の殷本紀から出発して、臺と季節祭との関連、及びその機能について考察してきたが、ここで再び紂王の説話を回帰してみよう。そこでは、裸体の男女

がかけまわった舞台が、紂王の經營する苑囿であることが示されていた。それでは臺のそびえたつ王者の所有地で酒池肉林の大狂宴にうかれた男女とは、一体何者だったのでしょうか。その場に展開された乱痴氣騒ぎが歌垣の記憶をとどめているとするならば、そこに參集した人々はやはり、一般の民衆であったと考えるのが最も自然な解釈ではあるまい。つまり問題は、中国の古代における國家権力と民衆の、季節祭をめぐる関わり、という形に設定されることになる。まず『詩經』大雅「靈臺」篇の第一章を見よう。

1 灵臺を経始し、  
之れを経り之れを營む。  
庶民之れを攻め、

日ならずして之れを成す。

経始すること亟かなること勿かれども、

庶民子のごとく來たる。

ここに描かれているのは、周の文王が祭祀の用に供する臺を、民衆が協力して築造しているありさまである。しかも民間からの労働力の給与は、『詩經』の文面による限り、権力による強制的な力役の徵發という暗いかけりを帶びてはおらず、「急ぐことなかれといえど、民は子の如くつどい来ぬ。」(日加田誠氏訳)<sup>(1)</sup>とあるように、むしろ喜々として

て人々は臺の築造に応じたのであった。少なくも祭礼の準備段階において、国家と民衆は緊密な関係を取り結んでいたものと思われる。そして祭祀の舞台装置のみならず、かつては更に祭祀そのものを、国家と民衆は両者の共有としていたことがあったのではないか。こうした可能性は、高祿の論議にからめてつとに小林太市郎氏によって示唆されていて<sup>(2)</sup>具体的には以下の史料に、民間の祭礼に王者が来臨するという形で両者が共合する様相が書きとどめられている。

燕の祖有るは、齊の社稷有り、宋の桑林有り、楚の雲夢有るが當し。此れ男女の屬まりて觀る所なり。日中、燕の簡公、方將に祖塗(祖の道路)に馳せんとす。

(『墨子』明鬼、下)

『墨子』はここで、各國ごとに男女の群れ集う聖地の名称を列挙し、統いて燕の君主が当國を代表する祭礼の場へと來臨を試みた次第を述べているが、更にここに挙げられた齐国の「社稷」にも王者觀社の習俗が伝えられていた。

莊公は齊に如きて社を觀んとす。曹鬪諫めて曰く、「不可なり。(中略)夫れ齊は太公の法を棄てて民を社に觀る。君、是れの為めに挙きて、往きて之れを觀んとす。故業に非るなり。(中略)」公聽かず、遂に齊に如く。

(『國語』魯語・上)

他国の君主までもが齊の祭礼に参加するという事態が、果たして事の当初から付隨していた要素であるか否かについては、早急な断定を下すことができない。しかし曹廟が諫

言を弄しながら「齊は建国の祖、太公望呂尚の定めたきまりを放擲して、民衆の群集するありさまを社祭において觀ております。」と述べているからには、少なくとも齊の国内において、王者による觀社の習俗が一の常態をなしてい

たのに相違ない。しかも王の訪れた時、祭礼はまさにたけなわをきわめていたようである。なぜなら曹廟がわざわざ莊公を引き止めなければならなかつたのも、これと同一の出来事について記載する『穀梁傳』の莊公二三年条に是れを以て女を戸ねることを為す。

とあるのを引いて郭沫若氏が強調されたように、祭場をおおう性の放縱に辟易したことであつたらしいからである。<sup>(3)</sup>

このように考えてくるならば、『詩經』の「靈臺」篇がその三、四章で

### 3 虞業維れ縱、

責鼓維れ鏞。  
於鼓鍾を論し、  
於辟離を樂しむ。

於辟離を楽しむ。

鼙鼓逢逢たり、  
矇瞍公を奏す。

4 於鼓鍾を論し、

とうたっているのを、朱子が「文王が民衆とともに祭祀を楽しんでいるさま」と解したのも、あながち荒唐無稽の説とは言えない。しかしこれに対しても、橋本増吉氏は「靈臺考」の一章で朱子の説を虚妄としてしりぞけ、靈臺を文王の祭天の臺とする新解釈を提示し、その延長上に三、四章に登場する樂器の数々を位置づけて、これらが天帝の神靈をおぎ下す神事にあたり、演奏の用に供されたものと考えられた。<sup>(4)</sup>氏が儒家の旧注の呪縛から脱却して、靈臺を祭天の儀礼に結合されたのは、詩篇の解釈に対する斬新な成果であったと思われるが、それと同時に、國家が民衆と祭祀を共に有している様相まで捨象されたのは、いさきかいさみ足にすぎたうらみ無しとはしない。すでに松本信広氏も指摘されているように、そもそも天に対する祭祀とは、春の季節祭を構成する基本的な要素に他ならない。「靈臺」篇の理解においても春の季節祭という概念を導入しさえすれば、祭天の臺という命題と、文王が民衆と祭祀を共にしたという推定とは両立し得ない二項対立の関係を解消できるのであるまい。橋本氏の説かれたように、前者を提唱することが、ただちに後者の否定につながらなければならぬ

必然性は、必らずしも存在しないと思われる。こうした視点から三、四章を読み直してみると、そこに多くの楽器が詩句の一節として織り込まれている意味についても、改めて検討を加える必要が生じてくるだろう。古代の中国において音楽の果たした役割は、神々の親迎のみにとどまらないからである。例えば『礼記』樂記には樂師の乙なる者の言葉として、次のような発言が記録されている。

夫れ歌とは己を直くして、徳を陳ぶるなり。己を動かして天地応じ、四時和ぎ、星辰理まり、万物育す。

歌謡には順調な自然の運行を助け、万物をはぐくみ育てる働きのあることを述べたものだが、同じく樂記に見える次の主張も、その眼目は乙の発言と何ら異なるところがない。

是の故に大人礼樂を擧ぐれば、則ち天地将に為めに昭らかなんとす。天地は訴しみ合し、陰陽は相得て、万物を煦<sup>あたた</sup>媼<sup>おおいそだ</sup>め覆育つ。

更に音樂が天性秘めているこうした効能を、樂曲が自身の名称としてはつきりとかかげている場合もあった。『呂氏春秋』古樂篇が往古の時代に仮託してではあるが、葛天氏の治世に演奏された八種の樂曲を羅列した条りで、「遂草木」及び「奮五穀」なる名称を挙げているのがそれである。これをおくるに、おそらく靈臺を中心にして當なまれた文

王の祭祀儀礼に数々の樂器が準備され、盲目の樂師まで動員されたのも、そこに大々的な演奏会を繰り広げ、自然の運行に人為的の影響を与えて、草木鳥獸の成育をいやが上にも助長しようとする意図に出るものであつたに相違ない。端的に「靈臺」篇の本質を、春の季節祭の叙景描写に求めても不可は無いと思われる。そして國家レベルで開催された盛大な祭祀に、民衆の参加を想定した点において、詩篇に對する朱子の解釈は正鵠を射ていた。ただ儒者流の解釈にいくばくかの訂正を施こす余地があるとするならば、それは、文王が民衆と祭祀を共にした理由を、詩序が

文王命を受け、民は其の靈德を有し、以て鳥獸昆虫に及ぶを楽しむ。

としているように、すべて文王個人の徳に帰したところにある。王者個人の人格には関わりなく、古代において季節毎の祭礼は、國家と民衆の共有物であったと思われる。

#### 注

- (1) 『詩經・楚辭』(平凡社、昭和四四年)二二〇頁
- (2) 「前掲論文」二二三頁
- (3) 「祝祖妣」(『甲骨文字研究』科学出版社、一九六一年)五五頁
- (4) 『史學』十三卷四号、昭和九年
- (5) 「前掲論文」

(6) すでに赤塚忠氏も殷王朝の「土」の祭祀について論じられた時、論及の筆を周代にまでおよぼされ、靈臺を祈年祭に結びつけて解釈されている。「殷王朝における土の祭祀」(『中国古代の宗教と文化——殷王朝の祭祀——』角川書店、昭和二年) 一九六頁を参照。ただし赤塚氏は、鄭箋の、靈臺を吉凶禍福を予知するための望氣の臺とする解釈を、後代の知識による曲解としてしりぞけられている。果たして占いのためであつたかどうかはなお明らかではないが、靈臺を望気に結びつける解釈は、筆者が考察してきた臺の性格を背景にしてみるならば、必らずしも氏の言う祈年祭、つまり豊饒を願う祭礼と相容れないものではないと思われる。

(7) 何らかの形において國家権力に接続したレベルにおいてのみ、文字の記録を今日に残すことが許された中国古代の状況をかんがみるならば、『詩経』の国風がただの慢然とした諸国に通行する民謡の集合体では有り得ないことは、采詩の官の有無をめぐる論争などを通して從来も問題にされてきた。そして、國風の中に、グラネが想定したほど(『支那古代の祭礼と歌謡』を参照)ではないにしても、歌垣の場でうたい交さることによって、なにほどの明瞭に把握され得ると思われる。

ただししかし、前章で述べたような状況は長続きしなかつた。少なくとも孟子が「靈臺」の詩を引用して、古の人は民と偕に楽しむ。故に能く楽しむなり。

(『孟子』梁惠王・上)

と述べ、梁の惠王が広大な園囿を独占的に囲い込んでいる状況<sup>(1)</sup>を論難した時、そうした変化はあらわである。もはや男女が裸で走りまわれる土地では、そこはない。儀礼は通常、時代と社会の推移とともになつて、その意味と機能の変貌を余儀なくされる。おそらく春秋時代から戦国時代にかけての古代史上の大きな変動、すなわち巨視的に歴史を俯瞰する立場からは、国家権力の強度の漸次的な増大としてとらえられている政治史上の大潮流が、国家の祭祀から民衆の姿を遮断したのであろう。我が国の古代社会で実習されていた季節祭の場合も、本来は村落共同体の豊饒祈願としての役割になっていた国見が、やがて天皇の独占的に挙行する占有儀礼としての国見へと昇華してゆくプロセスが土橋寛氏によって克明に跡付けられている。<sup>(2)</sup>こうした儀礼の変貌が、中国においても日本の事例と全く同じ過程をたどって進行したかどうかは、即座には断定できない。ただ臺をめぐる春の祭礼が、権力の側にとつては占有儀礼へ

と転化し得る要素を含んでいたことは、古代の中国の場合にも、その証左を提示することができる。民の上に君臨すべき支配者にとって、春に臺上に登り、眼下に広がる景観を望み見ることは、自己の生命力の高揚を期待してばかりのことではなかつたのである。

そのことを確認してゆく作業を、まずは『管子』小問篇に見える次のような簡潔な一句から始めよう。

桓公は春に放<sup>あ</sup>たり、三月野を觀る。

齊の王者は春の季節に出遊した。よく知られているように、『孟子』梁惠王・下篇に残された次の文章も、同種の習俗をやや詳細に語つたものである。

昔者<sup>むかし</sup>、齊の景公、晏子に問いて曰く「吾、転附・朝儻に觀し、海に遵いて南し、琅邪に放<sup>あ</sup>らんと欲す。我、何をか脩めて以て先王の觀に比すべきや。」

つまり出遊した齊王は転附及び朝儻において「觀」の儀礼を行ない、その後、海ぞいに進路をとった。水辺を巡回する王の姿は、『韓非子』外儲説・右上にも認められる。

景公、晏子と少海に遊ぶ。

続く景公の行動を、『韓非子』は次のように描いている。柏寝の臺に登り、其の國を還望して曰く「美なるかな、決決たり、堂堂たり、（下略）」

うな異伝の存在が、これを証明している。  
齊の景公、牛山に遊び、北のかた其の国城を臨んで流涕して曰く「美なるかな、國や。鬱鬱芊芊たり。（下略）」  
（『列子』力命篇）  
言うまでもなく『韓非子』『列子』はともに、古代の社会を正確に記録化し、一種の「民族誌」を作成しようとする意図のもとに編まれた書物ではない。古代中国が産み出した多彩な典籍の例にもれず、そこにちりばめられたエピソードの数々は、当時の習俗ないしは社会の通念、つまり古代の中国が總体として保持していた文化の記憶を確かな背景としながらも、その忠実な模写の立場に甘んじることを許されず、文字を操つる知識人の手によって一定の変形と増修を加えられ、特定の思想と意図の中に整序され、その代償として今日にまで生きながらえる機会を与えられたもの達ばかりである。そして知識人の集団が文字による説話の凍結という作業に従事した時、彼らが飽くこともなく採用し続けた常套的なドラマツルギーの一つこそ、いささか軽はずみな君主と賢明な臣下による言葉の応酬という、定式化した枠組みに他ならなかつた。ここに挙げた二つの物語においても、後半の省略に従つた箇所で、まさしくその枠組みは顯在化する。まず『韓非子』は先に引用した文章に続いて、景公が今ままの政治を行なうなら、いずれ國家

の支配権も田成氏に移行してしまうであろうという晏子の

諫言と、それに答える景公の発言を記録する。『列子』が描

き出すのもこれと同じく、不死の生命を得て永遠なる国土

の領有者たり得たいとつぶやく景公と、それを諫める晏子

の姿である。こうした二人の会話が、古典の駆使する作話

術の定型にのって進められている以上、歴史的な実在

としての景公と晏子が、過去の一時点において記録が語る

ようなやりとりを現実に交したものとは到底考えられない。

これはほぼ自明の理に属する。ただ問題を特定の個人

と絶対時間の中に呪縛せず、それらの中に封じ込められた

古代中国における普遍の習俗をきぐり出そうとした時に、

採録者の筆が異なるにもかかわらず、いずれの説話も会話

の眼目が、国土を永遠に支配したいと望む君主の強い希求

を軸にして回転している事実は、十分注目に値する。つまり『韓非子』と『列子』に残された二個の説話の背景に

は、齊の国で実習されていた、国土の占有を強化する儀礼

としての登高・觀望の習俗が横たわっていたのではあるま

いか。そして登高のための一つの足場を提供したのが臺であ

った。おそらく景公の行為、そしてそれに代表される習

俗は古代の日本において天皇がとり行なった国見の儀礼に

最も近い。それは『日本書紀』に記された神武天皇の国見

と、『韓非子』の語る景公の挙動を比較してみるならば、容

易に理解されるであろう。

○景公、晏子と少海に遊び

——出遊

柏寝の臺に登り

——登高<sup>II</sup>臺

其の国を還望して曰く

——国見

「美なるかな、泱泱たり、

○堂堂たり（下略）」

——国ばめ

「皇輿巡り幸して

因りて腋上の嘸間の丘に登

——出遊

りたまいて

國状を廻らし望りてのりた

——登高

まいしく

「妍哉國し獲つ。内木綿の

真迮き國なれども、蜻蛉の

脣帖せるが如もあるか。」

——国ぼめ

（神武紀、三十一年条）

そして春の到来とともに齊の国でくり返されてきたとおぼしい王者出遊の習俗に、きわめて近い位置にあると思われるものが、秦の始皇帝の全国巡回なのであった。両者を結ぶ共通の性格とは、山東半島を旋回する始皇帝の一行の選択した行程とその時期が、かつての齊王達の足跡を忠実に踏襲していたという点のみにとどまらない。『史記』秦始皇

本紀に

南して琅邪に登り、大いに之れを楽しむ。留まること三月。(中略) 琅邪臺を作る。

とあるように、始皇帝もまた巡行の途上、臺の築造に及んだのである。ちなみに『史記』に見える琅邪臺の名称はまた、『山海經』海内東經の書きとどめるところともなつており、この書物の特殊な性格<sup>(5)</sup>を考慮に入れるとなつて、臺がただの

世俗的な用向きに応じて築かれたものとは到底考えられない。臺の正体をめぐる謎をとく鍵は、おそらく琅邪の地勢の中に隠されている。すなわちこの地は始皇帝の刻石文に

事已に大いに畢り、乃ち海に臨む。

(『史記』秦始皇本紀所収、琅邪臺刻石)

と刻まれているように、広大な水域に向かつて開かれた展望を提供していたのである。水べりの地に建てられた臺

が、そのすぐ前方に広がる海洋を直視する態勢をとつていてあることは、想像にかたくない。それは『初學記』卷二四「居處部」が秦の築臺を列挙した中で、琅邪臺と別記の形ではあるが、『齊地記』を引いて望海臺なるものの存在を挙げていることからも、間接的に証明される。そして臺が明瞭に対峙していた大海原には、三つの仙島の伝承が語りつがれていたのである。神仙の人が住まうとされるこれら島々にまつわる伝承も、従来は『史記』の解説を率

在、という因果関係をとり結び、不老長生を追い求める始皇帝の、仙薬に対する激しい渴望との関わりから説明がなされてきた。ただよう島々の伝承は、確かに不老長生の願望と無縁ではない。しかし、それはもう少し異なる視点から追求されるべきではあるまい。『史記』天官書に

海旁の蜃氣は樓臺を象り、広野の氣は宮闕を成す。

とあるように、古くから、海上に望見される樓觀の類いは、そこに立ちのぼる氣の織りなす不思議な造形物と考えられてきた。神仙の島もこの例外ではない。

(武帝の時) 海に入りて蓬萊を求むる者、「蓬萊は遠からざれども至る能わざるは、殆ど其の氣を見ざればなり。」と言う。上、乃ち望氣を遣りて、其の氣を候るを佐けしむ、と云う。

(『史記』封禪書)

つまり、山東半島を中心とする中国の東海岸一帯は、水上に一場の幻影を構築するまでに、氣の噴出が盛んな地域と見なされてきたのである。琅邪臺に登った始皇帝は、そこから海原一面にわきあがる氣を吸収し、それによつて自己の生命力の回春と更新を祈念したのであるまい。史上様々に喧伝されてきた始皇帝の不老長生に対する飽くなき欲求も、呪術的な方面の実習はこのようない形で執行されたものと思われる。しかし事は巡行全体に關わる問題である。今はただ、彼の築いた琅邪臺の性格も、すでに先秦の

時代に季節祭のたびごとに築かれた臺觀建築の延長線上で理解が可能なことを提示し、始皇帝の巡行の総体的な把握を次回の課題として、ひとまず筆を置くことにしたい。

注

- (1) 君主による園囿の排他的な囲い込みが、春秋時代から戦国時代にかけての一般的な趨勢であったことについては、増淵竜夫氏の「先秦時代の山林藪沢と秦の公田」(『中国古代の社会と国家』弘文堂、昭和三五年)を参照のこと。
- (2) 「国見の起源」(『前掲書』)
- (3) 西岡市祐氏は「女曰觀乎、惑解」と題する論文(『漢文学会報』第二二輯、昭和五一年)で、古典の中に残された「觀」字の用法を広く検討し、「觀は王者の春の巡狩であり、各聖地に於ける祭祀(同時に農作物の豊饒も祈られた)である」(四頁)とされている。
- (4) 本文に既出の『孟子』に見える「転附」「朝饌」を通説に従つて「芝罘」「成山」に同意とするなら、一度目の巡行で「成山を窮め、之罘に登り」(『史記』秦始皇本紀)その後に琅邪に到つた始皇帝の進路は齊王達のそれと重複する。一方時期については、始皇帝が山東半島を通過した二・三・五度目の巡行のうち、史料が季節を明示しているのは、之罘刻石に「時は中春在り」、東觀刻石に「皇帝春游す」の一句(いざれも『史記』秦始皇本紀所収)を残した三度目の場合のみで

ある。ただし琅邪に臺を築いた二回目の巡行はまた、封禪の秘儀が當なまれた時でもあつた。封禪の本質の一斑は天に対する祭祀にあり、武帝と光武帝がそれぞれ四月と二月に行なつてゐるところから見ると、始皇帝の封禪とそれを包括する二度目の巡行も春季になされたと考えてよい。

(5) 伊藤清司先生の『山海經』に関する一連の研究を参照のこと。